

Aufsätze/Essays

Was ist lateinischer „Neunizänismus“?

Ein Vorschlag für eine Antwort

von Christoph Marksches¹

Wir wollen fragen, wann und unter welchen Bedingungen wir von lateinischem „Neunizänismus“ sprechen dürfen. Und da kann es in keinem Falle schaden, sich zu Beginn unserer Überlegungen zunächst erst einmal klarzumachen, was wir semantisch eigentlich tun, wenn wir so fragen. Denn erst wenn nach diesem anfänglichen Schritt präziser begriffen ist, welche Probleme die Anwendung dieses Begriffes „Neunizänismus“ gleichsam als „Lackmustest“ für die voraugustinische christliche Literatur des vierten Jahrhunderts mit sich bringt, können wir in einem zweiten Abschnitt lateinische Autoren und Texte vorstellen. Es versteht sich von selbst, daß dabei ein klassisches Thema für eine theologiegeschichtliche Monographie auf ungleich kürzerem Raum verhandelt wird und daher hier nur eine allererste Skizze, eben ein Vorschlag, geboten werden kann; da ich gerade in einer Monographie relativ ausführlich über einige Synodaldokumente der siebziger und achtziger Jahre und über Ambrosius von Mailand gehandelt habe², konzentriere ich meine Bemerkungen auf den sogenannten *Tomus ad Antiochenos* samt seiner westlichen Rezeption, auf Eusebius von Vercelli und Marius Victorinus; die übrigen Punkte – vor allem: Texte römischer und italischer Synoden, die Trinitätstheologie des Ambrosius samt der seiner Suffragane und Augustinus – streife ich eher.

I. Einige Überlegungen zum Begriff

Wir fragen also: Was tun wir, wenn wir Theologien als „neunizänisch“ bezeichnen? Ganz schlicht geantwortet: Wir beschreiben hier ein spätantikes theologisches Phänomen mit einem neuzeitlichen Begriff, dessen Inhalt sich freilich seit seiner Entstehung (und besonders in den letzten dreißig Jahren unter dem Eindruck der grundstürzenden Dissertationen von Adolf Martin

¹ Die folgenden Überlegungen wurden als „main paper“ für die „Twelfth International Conference on Patristic Studies“, Oxford, 21.–26. August 1995 verfaßt und dort vorgelesen.

² Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen*, BHT 90, Tübingen 1995, 41–212.

Ritter und Frauke Dinsen³) ganz erheblich verändert hat. Wahrscheinlich ist es Friedrich Loofs gewesen⁴, dem wir diesen nicht unproblematischen Ausdruck verdanken. Er hat wohl erstmals im Jahre 1890 das, was Theodor Zahn 1867 zum Unterschied von nizänischer *ὁμοούσιος*-Formel und kapadozischer Rezeption beobachtet⁵ und Adolf Harnack 1887 in seiner Dogmengeschichte sozusagen kanonisiert hatte⁶, mit dem Begriff „jungnicänisch“ bezeichnet. Loofs verwendete übrigens in seinem berühmten „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte“ den nämlichen, vielleicht von ihm selbst geprägten Ausdruck bereits mit großer Selbstverständlichkeit und auch Ferdinand Cavallera sprach schon 1905 von „néonicénisme“⁷. Der parallele Ausdruck „Neu-Nicäner“ scheint dann schon recht früh eine Art Wechselbegriff zu „Jung-Nicäner“ geworden zu sein⁸ – schließlich erlaubt die Rede von „Alt-Nicänern“ im Deutschen rein sprachlich beide Gegensatzpaare, „Alt“ und „Neu“ ebenso wie „Alt“ und „Jung“. Von der einst für den Begriff grundlegenden sogenannten „Zahn-Harnack-Hypothese“ ist nun aber, wie allgemein bekannt ist, nahezu nichts geblieben: Weder trifft Zahns Annahme einer *differentia specifica* zwischen beiden „Nizänismen“ im *ὁμοούσιος*-Verständnis zu (die Stichworte lauteten hier bekanntlich: „Wesenseinheit“ und „Wesensgleichheit“) noch Harnacks Hypothese einer Herleitung dieser Neuinterpretation des nizänischen Schlüsselbegriffes aus der homöusianischen Theologie geschweige denn seine Interpretation dieses Vorgangs als einer schweren Niederlage des nizänischen Glaubens gegenüber der „wissenschaftlichen“, der subordinatianischen Theologie (Stichwort: „neue Orthodoxie“)⁹. Frauke Dinsen, Richard P.C. Hanson¹⁰ und vor allem Christopher Stead haben uns darauf hingewiesen¹¹, daß die wahr-

³ A.M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, FKDG 15, Göttingen 1965; F. Dinsen, Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381), Diss. Theol. (masch.), Kiel 1976.

⁴ Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle ²1890, 139-141. Auf die Differenz zur ersten Auflage von 1889, die diese Begrifflichkeit noch nicht kennt, hat jüngst aufmerksam gemacht: S.-P. Bergjan, Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus, AKG 60, Berlin/New York 1994, 4 mit Anm. 13. Zur Rezeption der Markell-Monographie Zahns (vgl. Anm. 5) durch Loofs jetzt K. Seibt, Die Theologie des Markell von Ankyra, AKG 59, Berlin/New York 1994, 44f.

⁵ Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie, Gotha 1867, 87.

⁶ Lehrbuch der Dogmengeschichte in drei Bänden, 2. Bd. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, Freiburg 1887, 251-253. In seiner „kleinen“ Dogmengeschichte (Tübingen ⁷1931 = 1991) spricht auch H. von der Gruppe der „Jung-Nicäner“ (227).

⁷ Le Schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle), Thèse pour le doctorat ès lettres, présentée à la faculté des lettres de l'Université de Paris, Paris 1905, 303-305.

⁸ Vgl. z.B. K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹²1960, 99 (§ 24).

⁹ Lehrbuch der Dogmengeschichte II (wie Anm. 6), 253.

¹⁰ The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381, Edinburgh 1988, 190-202.

¹¹ F. Dinsen, Homousios (wie Anm. 3), 85f.; Chr. Stead, The significance of the Homousios, zuerst: StPatr 3 = TU 78, 1961, 397-412, in: ders., Substance and Illusion in the Christian Fathers, Collected Studies Series 224, London 1985, n. I; ders., Art. Homousios, RAC 16,

scheinlichste „Bedeutung“ des nizänischen *ὁμοούσιος* in seiner direkten Wendung gegen eine es explizit ablehnende Formulierung des Arius¹² gelegen haben dürfte. Und vor acht Jahren hat Hanns Christof Brennecke die besonders von Adolf Martin Ritter betriebene Destruktion jener „Zahn-Harnack-Hypothese“ in Oxford vollendet, indem er das auch von ihm als „Neunizänismus“ bezeichnete Phänomen als eine bewußte theologische Ausgrenzung des Neuarrianismus eunomianischer Prägung aus homöisch-reichskirchlichem Lager erklärte¹³.

Der Begriffsinhalt jenes Ausdrucks „Neunizänismus“ hat sich also gegenüber den Zeiten Theodor von Zahns und Adolf von Harnacks nahezu vollkommen gewandelt, ohne daß sich aber die Namen der spätantiken Theologen geändert haben, auf die er gewöhnlich angewendet wird: Von Meletius (nach Loofs „war er der erste ‚Jungnicäner‘, den wir kennen“¹⁴) spannt sich der Bogen in aller Regel über die Kappadozier bis hin zu Augustinus. Natürlich gibt es engere und weitere Entwürfe des Phänomens, aber das tangiert den beschriebenen Zusammenhang nicht¹⁵.

Sollte man dann aber überhaupt einen solchen Begriff verwenden, dessen ursprüngliche Bedeutung kaum einer mehr teilt? So fragte im Anschluß an ältere Kritiker wie Otto Bardenhewer¹⁶ schon vor längerer Zeit Adolf Martin Ritter¹⁷. Die großen deutschen theologischen Lexika – von der alten „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ über die verschiedenen Auflagen der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ bis zur neuen „Theologischen Realenzyklopädie“ ignorieren das Stichwort. Und auch im außerdeutschen Sprachraum ist die Rezeption der Loofs'schen Terminologie nur sehr partiell erfolgt: Simonetti spricht

1994, (364-433) 411; vgl. aber auch A.M. Ritter, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, FS für C. Andresen zum 70. Geburtstag, hg. v. A.M.R., Göttingen 1979, 404-423 = ders., Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, Göttingen 1993, 161-179.

¹² Urk. 6,3 (Athanasius Werke III, 12,11 Opitz).

¹³ Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Oecumenica et Patristica, FS für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag, hg. v. D. Papandreou/W. Bienert/K. Schäferdiek, Stuttgart u.a. 1989, 241-257, bes. 252f. (Vortrag auf der 10th Conference on Patristic Studies, Oxford 1987).

¹⁴ Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle ⁴1906, 255.

¹⁵ Luise Abramowski hat dagegen mit anderen auf den Neunizänismus bei Theodor von Mopsuestia und weiteren antiochenischen Theologen der Schule Diodors hingewiesen; vgl. den Abschnitt über „Theodor als neunicänischer Theologe nach seinen Katechesen“ in: dies., Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?, ThPh 67, 1992, (481-513) 487-490; für Theodoret jetzt S.-P. Bergjan, Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus, AKG 60, Berlin/New York 1994, passim.

¹⁶ Geschichte der Altkirchlichen Literatur, 3. Bd. Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge, Freiburg ²1923, 159.

¹⁷ Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (wie Anm. 3), 292 Anm. 6. Entsprechend vorsichtig ders. in Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: C. Andresen (Hg.), HDThG I, Göttingen 1982 = 1989, (99-283) 200.

zwar von „nuovi niceni“, aber Basil Studer verbindet den Ausdruck „Neunizänismus“ im römischen „Dizionario“ ausschließlich mit der Zahn-Harnack-Hypothese und nennt diese „inaccettabile“¹⁸. Während Richard P.C. Hanson in seiner magistralen Monographie über die Theologiegeschichte des sogenannten „arianischen Streites“ das nämliche Wortfeld „Neunizänismus“ nahezu vollkommen vermeidet, spricht Daniel H. Williams in seiner gerade publizierten und höchst anregenden Ambrosius-Monographie ohne jede weitere Erläuterung von „Neo-Nicenes“¹⁹.

Das notwendige und vor allem im außerdeutschen Sprachraum noch viel zu seltene Gespräch über die Angemessenheit und exakte Bedeutung unseres Begriffsfeldes sollte natürlich vor allem anhand des Vergleichs von kappadozischen Trinitätstheologien mit den Entwürfen des Athanasius geführt werden – das können wir hier und jetzt nicht tun, obwohl exakt an dieser Stelle die Grundentscheidung über Sache und Begriff gefällt und begründet werden muß. Das Problem der falsifizierten Zahn-Harnack-Hypothese ist demgegenüber sekundär, denn schon zur Zeit seiner Entstehung vor hundert Jahren ist der Ausdruck „Jung-Nicäner“ längst nicht so eng mit dieser Konstruktion verbunden gewesen, wie man gelegentlich hören und lesen kann. Der forschungsgeschichtliche Blick auf Zahn samt Loofs und Harnack verdeckt nämlich, daß bereits deren zeitgenössische Kollegen das Begriffsfeld „Jung-“ bzw. „Neunizänismus“ teilweise auch ohne die ganze grundlegende Hypothese rezipiert haben: Nathanael Bonwetsch scheint beispielsweise den Ausdruck „Jungnicäner“ ganz wörtlich verstanden zu haben als Ausdruck für die gegenüber Athanasius ja tatsächlich um etwa eine Generation „jüngeren Verteidiger der Orthodoxie“²⁰. Und exakt diese Bedeutung trägt der Ausdruck auch bei seinem ersten Auftreten in Loofs „Leitfaden“, wo er in einer Überschrift (zu § 34) „die jüngeren Nicäner“ einführt – und das kann man als Leser hier nur auf das Alter bezogen verstehen. Außerdem verstellt der Blick auf die Destruktion der einst grundlegenden Hypothese in hundert Jahren Forschungsdiskussion die Wahrnehmung von bleibenden Gemeinsamkeiten: Trotz aller Unterschiede im Detail sind sich die „klassischen“ und die „modernen“ Definitionen des „Neunizänismus“ darin ähnlich, daß sie den Ausdruck vor allem anhand einiger weniger Begriffe und deren gewandelter Bedeutung definieren, etwas salopp gesagt: früher vor allem, aber nicht ausschließlich die Differenz im $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, heute ausschließlich die Differenzierung zwischen $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ und $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ auf der Basis des $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. Breiter angelegte Bestimmungen auf prosopographischer, kirchenpolitischer und

¹⁸ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEAug 11, Rom 1975, 402f. bzw. B. Studer, *Art. Neoniceismo*, *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* II, Casale Monferrato 1984, 2354f.

¹⁹ *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 1995, 83.

²⁰ *Grundriß der Dogmengeschichte*, Gütersloh ²1919, 87.

theologischer Basis fehlten bisher weitgehend. Daß diese gegenwärtig in Lehre und Forschung des deutschen Sprachraums verbreitete kurze Definition anhand der Formel $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\rho\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ihren Sinn hat, braucht hier kaum vertieft zu werden: Der sogenannte *Tomus ad Antiochenos* von 362 zeigt überdeutlich, daß Athanasius hier eine neue Interpretation des Nizänums aus Gründen des kirchlichen Friedens und der Eintracht zuläßt²¹, eine Interpretation, die er von vornherein als nicht die seine kennzeichnet, eine insofern „neue“ Form von Nizänismus, die gleichwohl keine „neue Orthodoxie“ etabliert, sondern als Explikation der alten Orthodoxie vorgestellt wird. Athanasius interpretiert ja seine Zulassungsbedingungen auf der Basis der Vorstellung von der „unzusammengeschütteten Einheit“²²: Wenn jede Subordination, jede Abtrennung aus der $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ und jede Zertrennung der Trinität bzw. der Hypostasen ausgeschlossen ist ($\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\rho\acute{\iota}\acute{\alpha}\delta\alpha$ bzw. $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \delta\iota\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ ²³), dann wird das explizite Bekenntnis zum Nizänum akzeptiert. Interessanterweise referiert Athanasius – vermutlich ziemlich authentisch – auch noch einen wesentlichen theologischen Beweggrund der Gesprächspartner, also der antiochenischen Meletianer: Die Trinität soll nicht nur ein bloßer Begriff bleiben ($\omicron\upsilon\kappa\ \delta\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\iota$), sondern die drei Personen jeweils als $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \upsilon\varphi\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma\alpha$ bezeichnen. Dieses origenistisch-traditionelle Theologumenon²⁴ wird aber durch die Identifikation von $\mu\acute{\iota}\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ und $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ mit dem $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\varsigma$ des Nizänums kompatibel; die sogenannte „kappadozische“ Formel von der einen $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ in drei $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ist schon impliziert²⁵.

²¹ § 2,1 ... $\kappa\alpha\iota\ \kappa\omicron\iota\nu\eta\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\acute{\alpha}\upsilon\sigma\omega\mu\epsilon\nu\ \epsilon\acute{\iota}\rho\eta\nu\eta\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\mu\omicron\nu\omicron\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (321,17f Opitz = PG 26, 797 A); zur Synode M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. *Tomus ad Antiochenos* des Athanasios von Alexandrien, ZNW 66, 1975, 194-221 = ders., *Athanasiana*. Zu Leben und Lehre des Athanasius, BZNW 78, Berlin/New York 1995, 107-134 und ders., Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362), ZNW 79, 1988, 262-281 = *Athanasiana*, 207-225. – Allerdings glaube ich nicht, daß man durch „direkten Ausschluß der Drei-Götter- und der Drei-Prinzipien-Lehre in der Formel $\mu\acute{\iota}\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$... die Möglichkeit“ gewinnt, „eine subordinatianische Konzeption zu unterschieben“ (so Tetz S. 206 = 118f. zu § 5,4 [324,9f. Opitz = 801 C]).

²² L. Abramowski, $\sigma\nu\nu\acute{\alpha}\varphi\epsilon\iota\alpha$ und $\acute{\alpha}\sigma\upsilon\gamma\chi\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit, in: dies., *Drei christologische Untersuchungen*, BZNW 45, Berlin/New York 1981, 63-109.

²³ 3,2 (322,11f. O. = 800 A) bzw. 5,3 (324,1 O. = 801 C).

²⁴ 3,4 (324,7f. Opitz = 801 C); M. Tetz weist auf die Parallele im Brief des Euseb an seine Gemeinde (Urk. 22,5 [43,15-18 O.]). Aber das $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\omicron\varsigma$ setzt den ganzen Ausdruck sozusagen unter ein neues Vorzeichen!

²⁵ So die präzise Analyse bei L. Abramowski, *Trinitarische und christologische Hypostasenformeln*, zuerst: ThPh 54, 1979, 38-49; außerdem in: dies., *Formula and Context. Studies in Early Christian Thought*, Collected Studies Series 365, Gower House/Vermont 1992, no. IX, hier besonders p. 42. Ein weiteres Motiv bei Brennecke, *Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus* (wie Anm. 13), 249: „... die ... als ganz schwerwiegend empfundene Herausforderung durch den Neuarrianismus des Aetios und vor allem seines Schülers Eunomios“.

Wenn wir – wie gegenwärtig üblich und m.E. auch sinnvoll – dieses Dokument der alexandrinischen Synode von 362 zum Ausgangspunkt unserer terminologischen Bestimmung von „Neunizänismus“ machen wollen, beginnt hier sinnvollerweise auch die Analyse eben dieses Phänomens im Westen und also ein zweiter Abschnitt.

II. Neunizänismus und voraugustinische lateinische Theologie des vierten Jahrhunderts

Das alexandrinische Synodalschreiben wird ausweislich seiner Absenderangabe von (namentlich leider nicht genannten) italischen Bischöfen mitverantwortet und ist an fünf mit dem antiochenischen Problem befaßte Bischöfe gerichtet. Zumindest zwei westliche Bischöfe gehörten zu dieser fünfköpfigen „Bischofskommission“²⁶, die mit der Regelung der komplizierten Verhältnisse in der syrischen Metropolis beschäftigt war, nämlich Eusebius von Vercelli²⁷ und Lucifer von Calaris. Die Reaktion des Eusebius auf das alexandrinische Schreiben ist in der gesamten (alexandrinischen wie antiochenischen) handschriftlichen Überlieferung des *Tomus* erhalten, erfolgte entsprechend schon „in Alexandrien vor der Synode“ (so H.-G. Opitz), und zwar in lateinischer Sprache. So sagt es der Text selbst, bevor er die griechische Übersetzung gibt²⁸. Eusebius konstatiert – sachlich vollkommen zutreffend – in dieser schriftlichen Bemerkung unter dem *Tomus ad Antiochenos* einen Konsens beider Parteien περί τῶν ὑποστάσεων und stimmt diesem seinerseits zu. Man wüßte gern, wie sich diese Passage im Lateinischen anhörte, denn einem Konsens *de substantiis* oder *super substantias* wird Eusebius ja kaum beigetreten sein. Auch wenn das Wort *substantia* in seinen wenigen unbezweifelbar authentischen Schriften fehlt, dürfte er wie sein Exilgenosse Lucifer, aber auch Hilarius und später Gregor von Elvira das nizänische ὁμοούσιος mit *unius substantiae* wiedergegeben haben²⁹. Stand hier also für ὑπόστασις ursprünglich *persona*? Wie

²⁶ So der Begriff von Lietzmann, den Tetz, Über nikäische Orthodoxie (wie Anm. 21), 197 = 109, aufgreift. Leider enthält die Aufzählung der vierzehn Absender (neben Athanasius, Eusebius und Asterius) keine Namen von Bischöfen aus Italien.

²⁷ Eusebius stammte nach Hieronymus, vir. ill. 96,1 aus Sardinien (*natione Sardus*: p. 200 Ceresa-Gastaldo) und wurde 355 nach Skythopolis, Kappadozien und Ägypten exiliert. Ob er mit dem sardinischen Bischof Lucifer schon aus seiner Heimat bekannt war, wissen wir nicht (G. Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer, Leipzig 1886 = 1969, 12f.). Eher wahrscheinlich sind Kontakte beider im Exil in der Thebais (cf. Thdt., h.e. III 4,2 [GCS 179,21-180,2 Parmentier/Scheidweiler] und R.P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God [wie Anm. 10], 507f. bzw. D.H. Williams, Ambrose of Milan [wie Anm. 19], 62f.).

²⁸ § 10,3 τούτοις καὶ Εὐσέβιος ὑπέγραψε Ῥωμαιστί, ὡς ἡ ἐρμηνεία (328,13 O. = 808 C). Zur Interpretation vgl. die Bemerkungen von Opitz im historischen App. zur Berliner Athanasiusausgabe, p. 328 (Revisionsbogen; die Publikation durch W. Schneemelcher steht bevor).

²⁹ Belege und Diskussion bei J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, PTS 39, Berlin/New York 1994, 195-230.

dem auch immer sei, wir treffen an dieser Stelle erstmals auf ein für das Problem des „lateinischen Neunizänismus“ grundlegendes sprachliches Phänomen, was Richard P.C. Hanson so schön „semantic confusion“ genannt hat³⁰.

In meiner gerade erschienenen Untersuchung über „Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie“³¹ habe ich diese „confusion“ etwas ausführlicher darzustellen und zu belegen versucht: Zeitgenössische lateinische Übersetzungen griechischer Werke wie etwa die des antihäretischen Werkes des Irenäus von Lyon³² dokumentieren, daß man es in Wahrheit mit zwei Problemen zu tun hat: Weil die lateinische sprachliche Analogiebildung zu ὑπόστασις, *substantia*, im vierten Jahrhundert in der Regel sowohl zur Übersetzung von οὐσία wie von ὑπόστασις verwendet wurde, ließen sich beide Termini in lateinischen Texten erstens nur schwer unterscheiden. Außerdem war unklar, ob es zu dem spätantiken Modewort ὑπόστασις (Dörrie) überhaupt ein eindeutiges lateinisches Äquivalent gäbe. Diese Unsicherheit dokumentieren z.B. die vollkommen uneinheitlichen lateinischen Wiedergaben des Anathematismus von Nizäa (325), der ja bekanntlich eine eigene Hypostase Christi verwarf³³: Die Wiedergabe des ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας schwankt zwischen den auf einen Terminus gekürzten Versionen *substantia*, *essentia*, *subsistentia* und den ausführlicheren *materia uel substantia* (so übrigens auch die Praxis des Irenäus-Übersetzers), *substantia uel essentia*, *subsistentia uel substantia*, *subsistentia uel essentia* sowie *substantia uel natura* – ich habe mich hier bemüht, das Überlieferungschaos in eine chronologische Reihenfolge zu bringen³⁴.

Das Phänomen dieser „semantic confusion“ ist bekannt, aber seine Bedeutung für den sogenannten „arianischen“ Streit, den wir vor allem aus griechischer Perspektive zu sehen und mit griechischen Termini zu beschreiben gewohnt sind, ist m.E. noch nicht genügend wahrgenommen. Denn wir würden diese Übersetzungsprobleme zu wenig berücksichtigen, wenn wir eine der Dissoziation von οὐσία und ὑπόστασις exakt parallele lateinische Unterscheidung in der Art *substantia-subsistentia* zum einzig entscheidenden Schibboleth für „Neunizänismus“ im Westen machen würden. Es gäbe dann im Grunde ja nur zwei lateinische „Neunizäner“ im letzten Drittel des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts, Marius Victorinus und Augustinus – Solitäre innerhalb eines breiten Stromes

³⁰ The Search for the Christian Doctrine of God (wie Anm. 10), 181.

³¹ Vgl. dazu Marksches (wie Anm. 2), p. 9-31 („Die Problematik der lateinischen Übersetzung des Begriffs ‚Hypostasis‘“).

³² Für die Belege vgl. Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 13 mit Anm. 13-15 und 18 Anm. 38.

³³ Τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτε ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Hahn, BSGR § 142, p. 161 = H. Denzinger/P. Hünermann, Enchiridion symbolorum ..., Freiburg u.a. ³⁷1991, § 126 p. 64 = Urk. 24 [52,2-5 O.]).

³⁴ Vgl. dazu die Synopse der Äquivalente und Übersetzungen, die C.H. Turner in EOMIA I 2/1 unter Nr. 52 auf p. 324 zusammengestellt hat, und Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 13 mit Anm. 16.

lateinischer Theologie, der daher entsprechend uninteressant wirken muß. Diesem unbefriedigenden Bild verdanken wir wohl einige geläufige Vorurteile über Ambrosius von Mailand, wahrscheinlich aber auch das vergleichsweise geringe Interesse an den anderen lateinischen Synodaltexen und Theologen dieser Zeit mindestens im deutschen Sprachraum. Ambrosius von Mailand wurde beispielsweise in der letzten ausführlicheren Arbeit über seine Trinitätstheologie von 1954 vorgeworfen, daß er sich der Differenzen zwischen Alt- und Jungnizänismus gar nicht bewußt gewesen gewesen sei; die trinitätstheologischen Termini, die er – etwas zugespitzt formuliert – offenbar wie ein systematischer Dilettant verwendet, „verflachen und werden mehrdeutig“. „Jungnizäner“ sei er allenfalls „unbewußt“ gewesen; unversehens kommt der Bischof nach Meinung des Autors „einem tritheistischen Denken etwas näher“³⁵.

Diese Optik verstellt – wie ich für Ambrosius ausführlicher zu zeigen versucht habe³⁶ – sowohl die Wahrnehmung der Phänomene im lateinischen Westen wie sie auch dem engagierten Mailänder Bischof bitteres Unrecht tut. Wenn man nämlich wahrnimmt, daß griechischer „Neunizänismus“ weit mehr ist als nur die ständige Repetition einer kappadozischen „Trinitätsformel“, und die sprachlichen Schwierigkeiten der Lateiner mit eben dieser „Formel“ berücksichtigt, läßt sich auch besser erkennen, wo bewußte und frühe Entscheidungen lateinischer Synoden und Theologen für den „neunizänischen“ Kurs diagnostizierbar sind. Im Folgenden möchte ich diese Ergebnisse noch ein wenig ausweiten und – in aller gebotenen Kürze, also mehr als Skizze denn als ausgeführtes Bild – für einige weitere lateinische Synodaltexen und Theologen fruchtbar machen. Zweckmäßigerweise kehren wir dazu wieder zum Grundtext für den griechischen Bereich, zum *Tomus ad Antiochenos*, und seinem lateinischen Subskribenten zurück.

Eusebius von Vercelli bietet mit seiner vorhin erwähnten Bemerkung unter dem etwas unglücklich so genannten *Tomus ad Antiochenos* ein erstes Beispiel für lateinischen „Neunizänismus“, wenn auch ein praktisch kaum beachtetes. Daniel Williams hat in seiner bereits erwähnten neuen Ambrosius-Monographie zwar dem ganzen Phänomen „lateinischer Neunizänismus“ kaum Beachtung geschenkt, aber mit vollkommenem Recht

³⁵ L. Herrmann, Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe. Dargestellt in Konfrontation mit der illyrischen Theologie und im Blick auf das neu auftauchende christologische Problem, Diss. Theol. (masch.), Heidelberg 1954, 89. 146. 96; vgl. auch die kürzere Zusammenfassung der Ergebnisse: ders., Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe, ZKG 69, 1958, 197-218. Der entsprechende Vorwurf ist aber auch gegen die Kappadozier erhoben worden: J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1968, 267: „Much more to the point is the related suggestion ..., that their doctrine, despite its sincere intention of maintaining the divine unity, was inescapably tritheistic“.

³⁶ Vgl. dazu besonders die Einleitung bei Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 1-6. Eine knappe Zusammenfassung unter dem Titel „War der Bischof Ambrosius von Mailand ein schlechter Theologe?“ erschien im Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1994, Göttingen 1995, 63-66.

auf die oft unterschätzte Bedeutung jenes Eusebius für die Entwicklung im Westen hingewiesen. Nach einem Bericht des Rufinus rief der Bischof von Vercelli auf seiner Rückreise von Alexandria über Antiochien nach Italien und dort selbst die Kirchen zum rechten, eben zum nizänischen Glauben zurück³⁷ – und nun wüßte man zu gern, ob er dies lediglich auf der Basis der bis dahin im Westen üblichen serdicensischen Interpretation des Nizänums tat, die Brennecke (und ihm folgend Ulrich) ja deutlich herausgestellt hat. Mir scheint das nicht wahrscheinlich. Denn der alexandrinische *Tomus* an die antiochenische Kommission von 362 wendet sich, bevor er die origenistische Drei-Hypostasen-Theologie approbiert, recht scharf gegen das Serdicense: „verhindert, daß das Dokument (πιττάκιον, vielleicht sogar deutlicher: ‚der Wisch‘) überhaupt gelesen oder vorgebracht werde“³⁸. Und Eusebius von Vercelli stimmt diesem Passus in seiner Subskription auch ganz ausdrücklich zu: „Und da ... gesagt ist, daß das Dokument (πιττάκιον) von Serdika ausgeschlossen ist, stimme ich diesem zu und ich glaube, daß dieses auch nicht hinzugezogen werden darf“³⁹.

Wenn Eusebius von Vercelli sich in irgendeiner Weise an diese Unterschrift und deren Implikationen auch noch in späteren Jahren gebunden fühlte, dann konnte er die bisherige westliche „Normalinterpretation“ des Nizänums auf der Basis der sogenannten Einhypostasentheologie des Serdicense von vor 362 jedenfalls nicht fortsetzen. Selbst wenn aus den acht Jahren zwischen alexandrinischer Synode und Tod des Bischofs keinerlei Texte oder Predigten mehr erhalten sein dürften (um vom Problem der ihm zugeschriebenen Bücher *de trinitate* hier einmal abzusehen)⁴⁰, so sind wir doch nicht dazu berechtigt, diese „neu-nizänische“ Option des Bischofs von Vercelli aus dem Jahr 362 zu ignorieren. Ich möchte vermuten, daß auch Eusebius das nicht tat, und ihn insofern mit aller gebotenen Vorsicht zu den lateinischen „Neunizänern“ zählen. Im Grunde verdient er aufgrund seiner Subskription sogar, als erster lateinischer „Neunizäner“ angesprochen zu werden.

Eigentlich müßte an dieser Stelle nun auch ausführlich Hilarius von Poitiers in den Blick genommen werden – schon allein deswegen, weil er nach der Rückkehr aus dem Exil seine pronizänische Kampagne wahrscheinlich wenigstens teilweise gemeinsam mit Eusebius durchführte⁴¹.

³⁷ Rufin, h.e. X 32 (GCS Eusebius II/2, 994,5-10 Mommsen), eine ‚negative‘ Resonanz bei Auxentius von Mailand, PL 10, 617 B; vgl. D.H. Williams, Ambrose of Milan (wie Anm. 19), 66f. Das Problem, ob Eusebius den theologischen Kompromiß von Alexandria bzw. Antiochien in Illyrien und Italien propagierte, bespricht W. freilich nicht.

³⁸ § 5,1 κωλύετε κἂν ὅλως ἀναγινώσκεσθαι ἢ προφέρεσθαι (323,11f. O. = 800 C).

³⁹ § 10,3 καὶ ἐπειδὴ ἔξωθεν λέγεται τὸ τῆς Σαρδικῆς πιττάκιον ἔνεκεν τοῦ μὴ παρὰ ἐν Νικαίᾳ πίστιν δοκεῖν ἐκτίθεσθαι καὶ ἐγὼ συγκατατίθεμαι, ... (328,18f. O. = 808 C/D).

⁴⁰ Zuletzt D.H. Williams, Ambrose of Milan (wie Anm. 19), 96-102 [Lit.]; vgl. seine instruktive Übersicht zu den Briefen und eine Auseinandersetzung zu trin. I-VII als Appendices II u. III ebd. p. 238-242.

⁴¹ Vgl. Rufin, h.e. X 31 (994,7-10 M.); H.Ch. Brennecke, Art. Hilarius von Poitiers, TRE

Aber auch hier wissen wir schrecklich wenig über die Details; das zeigt sich paradigmatisch an der in vielem rätselhaften Aktion, mittels derer Hilarius 364 den homöischen Mailänder Ortsbischof Auxentius aus dem Amt zu bringen versuchte, bekanntlich ohne jeden Erfolg⁴². Die nicht wenig spannende Frage, ob und inwiefern die Trinitätstheologie des Hilarius den lateinischen „Neunizänismus“ präludiert, müssen wir im Rahmen dieser knappen Skizze leider ausblenden. Es ist freilich schon oft gesehen und betont worden, daß sich Hilarius – wie Eusebius – von der Theologie des Serdicense und der serdicensischen Interpretation des Nizänums spätestens 357/58 gelöst und sich auf die Homöusianer zubewegt hat. Je stärker er dabei nun die „Konturen der wesentlich subordinatianischen ... Christologie der Orientalen“, also der Homöusianer, „verwischt“ hat⁴³, desto eher läßt sich dieser westliche Kompromiß – trotz aller Unterschiede – strukturell mit dem östlichen des Jahres 362 vergleichen. Hier fände sich dann außerdem jene Verbindung zwischen der homöusianischen Drei-Hypostasen-Theologie und der *una substantia* des Nizänums, die einst – vor Erscheinen von Ritters Dissertation – selbstverständlich als Quelle für den griechischen „Neunizänismus“ angenommen worden war⁴⁴.

Außer auf Eusebius und Hilarius ist natürlich – wenigstens kurz – auf Marius Victorinus einzugehen. Leider ist die exakte Datierung der schon häufiger diskutierten zentralen Passagen zur Dissoziation von οὐσία und ὑπόστασις nicht ganz einfach und damit die historische Verhältnisbestimmung zu den Ereignissen in Alexandria schwierig; Pierre Hadot schlägt die Datierung des einen Beleges auf 361, des anderen auf 362 vor⁴⁵. Der römische Rhetor schreibt bekanntlich, daß die drei Vater, Sohn und Heiliger Geist „eines nach der *substantia*, nach der *subsistentia* drei sind“, und fährt fort: „Das wird von den Griechen so gesagt: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις“⁴⁶. Simonetti hat vor Zeiten darauf hingewiesen, daß

15, 1986 = 1993, (315-322) 317f.; J. Doignon, Art. Hilarius von Poitiers, RAC 15, 1991, 139-167; Y.-M. Duval, Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360/63, Athenaeum 48, 1970, 251-275.

⁴² Dazu Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 57-67 bzw. D.H. Williams, Ambrose of Milan (wie Anm. 19), 78-80.

⁴³ So jedenfalls W.A. Löhr, Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts, BBKT 2, Witterschlick/Bonn 1986, 85; anders J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (wie Anm. 29), 150.

⁴⁴ Zur Verwendung der Hypostasen vgl. den sogenannten Brief Georgs bei Epiph., haer. 73,12,3 (GCS Epiphanius III, 285,5f. Holl/Dummer) bzw. 16,2 (288,29-31) und 18,1 (290,14f.) und zuletzt W.A. Löhr, A Sense of Tradition: The Homoiousian Church Party, in: Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts, ed. by M.R. Barnes and D.H. Williams, Edinburgh 1993, 81-100.

⁴⁵ Dazu P. Hadot in seiner Übersetzung (Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus, übers. v. P. H. u. U. Brenke, eingeleitet und erläutert v. P. H., BAW.AC, Zürich/Stuttgart 1967, 27-44) bzw. ausführlicher ders., Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres, EAUG, Paris 1971, 253-280.

⁴⁶ Ar. III 4 (CSEL 83/1, 198,38f. Henry/Hadot). In Ar. II 4 (178,51f.) wird der Satz

diesem berühmten Diktum eine Sentenz des damals längst verstorbenen Porphyrius aus dessen Philosophiegeschichte konvergiert – Didymus und Cyrill zitieren sie und Didymus der Blinde nimmt die Passage des Neuplatonikers entsprechend auch als heidnisches Zeugnis für die τρεῖς μακάριοι ὑποστάσεις ἐν μιᾷ θεότητι. Porphyrius äußert sich im nämlichen Zitat über die Lehre Platons: Die göttliche οὐσία ‚entfalte sich bis hin zu τρεῖς ὑποστάσεις‘, welche sind: das ἀγαθόν, der Demiurg und die Weltseele⁴⁷. Darf man nun die beiden Texte, Marius Victorinus’ Hinweis auf die *graeci* und das Porphyrius-Fragment tatsächlich aufeinander beziehen? Es gibt bekanntlich manche andere Erklärung für „Griechen“ bei Marius Victorinus – meistens durch theologische Gruppen des vierten Jahrhunderts⁴⁸.

Zunächst: Eine Ableitung aus neuplatonischen Zusammenhängen erscheint auf den ersten Blick nicht ausgeschlossen. Das bisher weitgehend übersehene bzw. ungedeutete ἐκ, die auffällige Präposition im Zitat des Marius Victorinus spricht m.E. sogar eher dafür, eine pagane neuplatonische Quelle anzunehmen, wenn man nicht die nizänische Formulierung ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς/*de substantia patris* für eine ausreichende Erklärung des ἐκ im Zitat halten will. Dagegen wäre dann aber einzuwenden, daß die christlichen vornizänischen origenistischen oder neunizänischen Formeln ja nie ἐκ μιᾶς, sondern ἐν μιᾷ resp. ἐν τρισίῃ und ähnlich lauten. Im Gegenteil, Gregor von Nyssa wehrt ausdrücklich eine entsprechende Formulierung ab: Man spalte gerade nicht aus einer οὐσία drei Hypostasen ab, so wie es der Neuarianer Eunomius polemisch den Neunizänern vorwirft: ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑποστάσεις τρεῖς⁴⁹. Ähnlich kritisch formuliert Basilius von Cäsarea⁵⁰. Die Präposition ἐκ hätte ein emanationistisches Verständnis nahegelegt; im Neuplatonismus natürlich die intendierte Bedeutung, in christlicher Theologie ein zu vermeidendes, häretisches Mißverständnis. Für die Rückführung dieses Zitates bei Marius Victorinus auf Porphyrius scheint außer dem grundsätzlichen Kontext zu sprechen, daß letzterer die entsprechende Hypostasen-Terminologie in die neuplatonische Gotteslehre einführte – bis in seine Plotin-Titel hinein.

lateinisch zitiert: *de una substantia tres subsistentias esse*. Der vorzügliche Beitrag von W. Beierwaltes (Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus) beim Hypostasis-Kolloquium 1992 (Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo, Florenz 1994, 43-58) trägt für unsere Fragen nichts aus.

⁴⁷ Didymus, Trin. II 27 (PG 39, 759 B/C) = Cyrill, Iul. VIII (PG 76, 271 A) = Porphyrius, Frgm. 16 (BiTeu 14 Nauck) = Frgm. 221 (BiTeu 243,2f. Smith); vgl. M. Simonetti, All'origine della formula teologica una essenza/tre ipostasi, Aug. 14, 1974, 173-175.

⁴⁸ Jetzt bequem zusammengestellt bei J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (wie Anm. 29), 255-258.

⁴⁹ Greg. Nyss., ref. Eun. 33 (οὐδὲ ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑπόστασιν τρισσὴν σχιζόμενον [GNO II, 325,9f. Jaeger]); 35 (ἀλλ' οὐδὲ ἐκ μιᾶς, φησίν, οὐσίας εἰς ὑποστάσεις τρεῖς σχιζόμενον [II, 326,5-7]); 36 (οὐδὲ ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑποστάσεις τρεῖς σχιζόμενον [326,17f.] = Eun., ex. fid. 2 [OECT 150,6f. Vaggione]).

⁵⁰ Hom. 24 = ctr. Sab. 4,19 (PG 31, 605 B/C): ... ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα, οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης.

Trotzdem ergeben sich gewichtige Bedenken, den Satz ἐκ μιᾶς οὐσίας einfach als direktes Porphyrius-Zitat auszugeben und mit dessen von christlichen Autoren zitierten Satz ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν zu verbinden. Denn in jenem mutmaßlich authentischen Fragment meint Porphyrius, wie der Fortgang zeigt, eigentlich τὴν θεότητα, sagt aber unspezifisch οὐσία⁵¹. Eigentlich gilt ja vom „Einen“ auch, daß es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ist⁵². Was soll dann aber im angeblichen Porphyrius-Zitat bei Marius Victorinus die μία οὐσία sein und wie soll man sich ein Entfalten ἐκ μιᾶς οὐσίας vorstellen? Über seine Trias „Sein, Leben, Denken“ (τὸ ὄν, ἡ ζωή, ὁ νοῦς, bei Marius Victorinus *esse, vivere, intellegere*) kann das kaum gesagt sein, hier müßte die entsprechende Formulierung, wenn überhaupt, lauten: ἐκ τοῦ ἑνός (= τὸ εἶναι) τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις· τὸ ὄν, ἡ ζωή, ὁ νοῦς⁵³; etwas anders formuliert es Marius Victorinus selbst⁵⁴. Auf den ersten Gott des Porphyrius, der ja „auf Grund der ihm eigenen Existenz den anderen Dingen nicht zugerechnet, noch, was die Würde betrifft, mit diesen auf eine Stufe gestellt werden“ darf⁵⁵, kann sich das bei Marius Victorinus zitierte griechische Fragment ursprünglich kaum beziehen.

Angesichts dieser Bedenken wird man also allenfalls vermuten können, daß der bei Marius Victorinus zitierte Satz ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις von Christen, die nicht viel von Porphyrius verstanden, aus dessen etwas unpräziser Bemerkung ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν oder einer ähnlichen Formulierung in der Weise herausdestilliert worden ist, wie man es bei Didymus an jenem Zitat aus der Philosophiegeschichte des Porphyrius beobachten kann⁵⁶. Die im mutmaßlich authentischen Platonreferat des Porphyrius

⁵¹ Frgm. 221F ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θεότητα προελθεῖν (243,2f.5f. Smith); für klärende Hinweise möchte ich hier ganz besonders herzlich Herrn Kollegen Matthias Baltes (Münster) danken.

⁵² Platon, R. 509 b; zur Rolle dieses Satzes in mittelplatonischer Philosophie s. J. Whittaker, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, VigChr 23, 1969, 91-104 = ders., Studies in Platonism and Patristic Thought, London 1984 (Nr. XIII).

⁵³ Ich formuliere das Griechisch in Anlehnung an eine deutsche Anmerkung von P. Hadot zu Marius Victorinus (Christlicher Platonismus [wie Anm. 44], 413 Anm. 400): „Aus einer Substanz (= esse) kommen also drei Hypostasen (= Sein, Leben, Denken)“. Natürlich könnte man noch einmal über die Präposition ἐκ und das Verb „kommen“ in der deutschen Übersetzung diskutieren; für unsere Zusammenhänge ist das weniger wichtig; vgl. P. Hadot, Die Metaphysik des Porphyrius, in: C. Zintzen (Hg.), Die Philosophie des Neuplatonismus, WdF 436, Darmstadt 1977, 208-237, hier 216f.

⁵⁴ Ar. III 4 *Quod si ita est, ut unum sit vivere et intellegere, et, cum unum sit esse quod est vivere atque intellegere, substantia unum, subsistentia tria sunt ista* (198,33-35 H./H.); vgl. dazu den Kommentar bei P. Hadot, Marius Victorinus, Traité théologique sur la Trinité, SC 69, Vol. II Commentaire, Paris 1960, 940f.

⁵⁵ So die Übertragung des Frgm. 223F (Cyr., Iul. I 33 [PG 76, 552 C = p. 247,16-18 Smith]) τῷ μὴ τούτοις συναριθμεῖσθαι μηδὲ τὴν ἀξίαν αὐτῷ συγκατατάττεσθαι δύνασθαι τῇ ἐκείνου ὑπάρξει bei Hadot, Die Metaphysik des Porphyrius (wie Anm. 53), 212.

⁵⁶ Didymus, trin. II 27 (PG 39, 761 A): Ἐχεις οὖν καὶ τοὺς τῶν ἔξω σοφοὺς μαρτυροῦντας, ὡς αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μιᾷ θεότητι ...

intendierte Dynamik (aus *einer* οὐσία bzw. richtiger θεότης schließlich drei ὑποστάσεις) dürfte dann auch der ursprüngliche Sinn, der hinter dem Zitat bei Marius Victorinus steht, gewesen sein. Das *ἐκ* zeigt es an und ist ursprünglich ganz wörtlich zu verstehen; oberster Gott, Demiurg und Weltseele bilden selbstverständlich keine einheitliche göttliche οὐσία und schon gar keine, in der Subordination ausgeschlossen ist. Statt „Trinität“ wäre eher der Ausdruck „Tritheismus“ angemessen (jedenfalls sprechen beispielsweise Porphyrius und Synesius ohne jede Scheu von drei Göttern⁵⁷); aus neuplatonischem emanatorischem Tritheismus wäre dann – wenn ich das hier einmal so vereinfacht sagen darf – durch ein Mißverständnis christliche Trinität geworden. Der christliche römische Rhetor Marius Victorinus begründete seine trinitätstheologische Dissoziation also möglicherweise mit einem von griechischen Christen vollkommen mißgedeuteten Satz des Porphyrius, den er an anderer Stelle auch entsprechend umformt⁵⁸.

Die sich hier sofort anschließende spannende Frage lautet nun natürlich, wo genau eine solche christliche Umdeutung bzw. ein solches produktives Mißverständnis eines neuplatonischen Diktums erfolgt sein könnte und wie es sich exakt zum in Alexandria formulierten Kompromiß zwischen nizänischer Homöousie und altorigenistischer subordinatianischer Dreihypostasentheologie verhält. Denn Luise Abramowski hat ja gezeigt, daß der griechische Satz über die drei Hypostasen *ἐκ μιᾶς οὐσίας* bei Marius Victorinus kein isoliertes Diktum darstellt, sondern in den Kontext eines ausführlicheren literarischen Gedankenganges zum Verhältnis von Vater, Sohn und Geist hineingehört⁵⁹. Wenn man diese nach ihren Untersuchungen Marius Victorinus und den antiochenischen Meletianern gemeinsame Quelle mit Homöusianern identifizieren möchte, entstünde in Alexandria 362 ein Seitenstück zu der sehr eigenwilligen Rezeption homöusianischer Gedanken bei Hilarius – aber hier bleibt mindestens gegenwärtig noch vieles im Dunkel.

Man darf sich nach der Betrachtung solcher Anfänge des lateinischen „Neunizänismus“ bei Eusebius von Vercelli und Marius Victorinus selbstverständlich keiner Illusion über den Wirkungsgrad, über die Verbreitung und Durchschlagskraft dieser zaghaften Aufbrüche aus der serdikensischen Normaldeutung des Nizänums hingeben. Die Texte des Marius Victorinus

⁵⁷ Porphyrius, Frgm. 284 F regr. an. bei Aug., civ. X 23,1-19 (CChr.SL 47/1, 436,19-437,5 Dombart/Kalb = 320,1-321,19 Smith); Synesius, calv. (II, 205,6 Terzaghi); jetzt auch A. Smith, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ and ΥΠΑΡΞΙΣ in Porphyry, in: Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 1-3 ottobre 1992 a cura di F. Romano e D.P. Taormina, LIE 54, Florenz 1994, 33-41.

⁵⁸ Ar. III 9 *Hoc igitur satis clarum faciet esse quod pater est et vitam quod est filius et cognoscantiam quod est spiritus sanctus unum esse et unam esse substantiam, subsistentias tres* (206,1-4 H./H.).

⁵⁹ Trinitarische und christologische Hypostasenformeln (wie Anm. 25), 46f.

haben auf „die aktuellen kirchenpolitischen Kämpfe um das trinitarische Dogma im Westen ... offensichtlich keinen direkten Einfluß ausgeübt“⁶⁰; von Eusebius von Vercelli sind wohl überhaupt gar keine entsprechenden literarischen Aktivitäten überliefert⁶¹. Außerdem fehlt dem lateinischen „Neunizänismus“ eine persönlich verbundene, (kirchen-)politisch entschlossene und literarisch produktive Gruppe, wie sie die kappadozischen Theologen darstellen. Freilich zeigt ein Blick auf die Chronologie, daß all’ jene größeren und kleineren Werke, die wir gewöhnlich mit dem griechischen Neunizänismus verbinden, auch nicht gerade unbedingt sämtlich in den ersten zehn Jahren nach 362 entstanden sind.

Für den lateinischen Bereich sind zunächst ebenfalls einige Fehlanzeigen zu notieren, wenn wir auf der Basis unserer bisherigen Ergebnisse nach „Neunizänismus“ fragen – ich beginne mit Hinweisen auf zwei römische Texte aus einem frühmittelalterlichen *Codex* der Veronenser Kapitelbibliothek, die 1936 Eduard Schwartz kritisch ediert hat⁶². Als drittes Stück (so die Ballerini-Numerierung, die Schwartz übernommen hat) findet sich in dieser etwas unordentlichen und wirren Aktensammlung der Synodalbrief einer zeitlich nur ungefähr – nämlich auf die Jahre 369 bis 371 – fixierbaren römischen Synode. Sie liegt mit diesem nach seinen Anfangsworten gewöhnlich *confidimus quidem* genannten Text⁶³ ganz auf der Linie der serdicensischen Interpretation des Nizänums und formuliert,

*ut patrem, filium spiritumque sanctum unius deitatis, unius uirtutis, unius figurae, unius credere oportet substantiae*⁶⁴.

Substantia übersetzt hier nämlich keine neunizänische *μία οὐσία*; die etwas schärfere und authentische griechische Fassung macht deutlich, daß hier nicht nur eine *οὐσία* und *θεότης*, sondern eben auch auf der Linie des Serdicense ein und dieselbe Hypostase bekannt wird⁶⁵. Eigentlich wären

⁶⁰ J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (wie Anm. 29), 263.

⁶¹ Ich weise freilich nochmals auf das Problem der Ps.-athanasianischen lateinischen Bücher *de trinitate* hin (s.o., S. 81 mit Anm. 40); hier finden sich natürlich Texte, die für unser Phänomen zu untersuchen wären: Vgl. etwa Ps.-Eus. Verc., trin. V 44: „*declara mihi, si diuisa est haec una atque idem ipsa substantia patris et fili et spiritus sancti an indiuisa aut si extensa est inuicem*“. – *O experientia hominis, qui se ipsum non intellegit! Utique unam ubi indicasti unitatis plenitudinem, substantiae nomen indiuisum in eo esse demonstrasti; nomina adaeque tria rursus in repetendo quod distinxisti, proprietatem earundem singulis personis inesse designasti.* (CChr.SL 9, 76,369-376 Bulhart).

⁶² E. Schwartz, Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX, ZNW 35, 1936, 1-23; zur Handschrift die Bemerkungen von A. Martin in SC 317, Paris 1985, 11-19 (Lit.).

⁶³ Nachweise der sechs verschiedenen Überlieferungsstränge bei Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 73 Anm. 159.

⁶⁴ Text bei E. Schwartz, p. 19,23-25 bzw. M. Richard, La lettre „*Confidimus Quidem*“ du Pape Damase, zuerst: AIPH 11, 1951, 323-340; in: ders., Opera Minora II, Turnhout/Louvain 1977, Nr. 35, hier p. 326,27-327,29. Eine Synopse der anderen Fassungen bei Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 74 Anm. 167.

⁶⁵ Thdt., h.e. II 22,7 ὥστε τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν μιᾶς οὐσίας, μιᾶς θεότητος, μιᾶς ἀρετῆς, μιᾶς δυνάμεως καὶ ἐνὸς σχήματος πιστεύεσθαι χρῆναι, καὶ τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (GCS 148,7-9 Parmentier/Scheidweiler).

an dieser Stelle nun Bemerkungen über die kirchenpolitische Lage anzuschließen, die auch bei den östlichen Empfängern von *confidimus quidem* in ihren Reaktionen zu einem Verzicht auf die Hypostasenterminologie führen. Es wäre auch von der auf Einigung aller Nizäner ausgerichteten Politik des Basilius zu reden, die selbst den alexandrinischen Kompromiß von 362 preiszugeben bereit ist. Allerdings müssen hier diese Andeutungen ausreichen, damit jene Dimension als entscheidender Faktor bei der Entstehung (bzw. eben: der nicht erfolgten Durchsetzung) von lateinischem „Neunizänismus“ wenigstens nicht vollkommen aus dem Blick gerät⁶⁶.

Eine – ganz vorsichtig gesagt – wesentlich offenere Stellung gegenüber dem „Neunizänismus“ bezieht dagegen das im Veroneser *Codex* folgende Stück (Nr. 3b Ballerini/ Schwartz); ein mit den Worten *ea gratia* beginnender Brief des römischen Bischofs Damasus, den dieser an Basilius von Cäsarea richtete und aus dem in der nämlichen Handschrift gerade einmal dreißig Zeilen exzerpiert sind. Dieses Schreiben des römischen Bischofs dürfte ein ganzes Stück später als der erste römische Text, nämlich in die Jahre 374 oder 377 zu datieren sein⁶⁷. Hier kommt Damasus den Orientalen durch die explizite Aufnahme des griechischen Wortes οὐσία entgegen und schreibt:

*unius usiae dicimus trinitatem ita ut inseparabilem potestatem, tres tamen adseramus esse personas*⁶⁸.

In dem Text *ea gratia* ist nun – wie ich in Fortsetzung von Luise Abramowskis Oxforder Vortrag von 1991 formulieren möchte⁶⁹ – jedes serdicensische und subordinatianische „Mißverständnis, das aus der Vokabel substantia hätte entstehen können, ausgeschlossen“. Es gibt, so der Brief, keine *gradus* zwischen den drei Personen hinsichtlich ihrer Macht (p. 21,2f.); der Sohn subsistiert nicht von irgendwoher, sondern ist aus dem Vater geboren (p. 21,7f.). Dürfen wir also hier wieder von lateinischem Neunizänismus sprechen? Je eher wir uns von der Vorstellung lösen, daß nur das Vorhandensein einer sogenannten Trinitäts-Formel μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑποστάσεις o.ä. Garant für oder gar Schibboleth von „neunizänischer“ Theologie darstellt, desto eher darf man auch den Brief des Damasus an Basilius als Dokument von lateinischem „Neunizänismus“ anspre-

⁶⁶ Ausführlicher Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 75-77.

⁶⁷ Für 374 votierte E. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, zuerst: ZNW 24, 1935, 129-213; in: ders., Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts, GS IV, Berlin 1960, (1-110) 70f.; die spätere Datierung von Fedwick unterstützt Ph. Rousseau, Basil of Caesarea, Berkeley 1994, 313 n. 181.

⁶⁸ Text bei E. Schwartz, Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX (wie Anm. 62), p. 20,25-21,1.

⁶⁹ Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun? (wie Anm. 15), 493.

chen. Außerdem kommt die Rede von der „Subsistenz“ des Sohnes der zitierten griechischen Formel doch recht nahe.

Ein Seitenstück dieses eben besprochenen Kontaktes zwischen Basilius und Damasus stellt der Briefwechsel des Jahres 375 zwischen Ambrosius von Mailand und dem Metropolen im kappadozischen Cäsarea dar – leider besitzen wir nur noch das Antwortschreiben des Basilius⁷⁰, aber mit diesem ersten kirchlichen Kontakt zwischen Norditalien und Kleinasien betritt der Mailänder Metropolit die Bühne des Kampfes um das homöische Bekenntnis, die er für über zehn Jahre bis zum endgültigen Erfolg bestimmen wird. Der erste Brief aus Norditalien ist verloren. Aber schon allein die Tatsache, daß der neue Bischof wenige Monate nach seiner Wahl im Jahr 374 Kontakte zu diesem Führer der östlichen „neunizänischen“ Orthodoxie aufnimmt, verdient Beachtung. Denn aus Mailand schreibt ja an und für sich ein theologischer Laie, ein hoher Verwaltungsbeamter zwar, aber eben ohne eine wissenschaftlich-theologische oder monastische Vorbildung; seine vorangehende Dienstzeit als Jurist am Gerichtshof der prätorianischen Präfektur in Sirmium (365/68-371/73) hätte zudem eher eine reichskirchlich homöische denn nizänische Orientierung erwarten lassen⁷¹. Darf man angesichts einer solchen schnellen Kontaktaufnahme wirklich von einer „unsicheren Position“ des jungen Mailänder Bischofs sprechen?⁷² Der Briefwechsel beschäftigte sich, wie man aus der Antwort des Basilius rückschließen kann, mit der Wiederaufrichtung der nizänischen Orthodoxie in Mailand nach dem fast zwanzigjährigen Episkopat des Homöers Auxentius. Ambrosius dürfte das mitgeteilt haben, was Basilius auch mit entsprechender Freude wahrnimmt, die Bemühung um die Heilung der „Krankheiten des Volkes“, um die Heilung derer, die „die Pest des arianischen Wahnsinns angesteckt hat“ – so jedenfalls die deutlichen Worte des kappadozischen Metropoliten⁷³. (Ob übrigens eine der gegenwärtig noch vorhandenen antiken lateinischen Übersetzungen dieses und anderer Basiliusbriefe aus Mailand stammt, bleibt bisher noch etwas unklar – bisher liegt erst eine Tradition in kritischer Bearbeitung durch Benoît Gain vor⁷⁴).

⁷⁰ Ep. 197 (CUFr II, 149,1-151,36 Courtonne; vgl. Chr. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie [wie Anm. 2], 85-89).

⁷¹ Dazu Chr. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie, 45-57.

⁷² So Ch. Piétri, Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440), BEFAR 244, Rom 1976, 736 und daran anschließend D.H. Williams, Ambrose of Milan (wie Anm. 19), 127. Bei Williams (p. 120) werden vor allem die topischen Elemente des Basilius-Briefes hervorgehoben; seine kirchenpolitische und theologiegeschichtliche Bedeutung nicht.

⁷³ Ep. 197 (CUFr II, 150,30f. Courtonne): διόρθωσαι τὰ ἁρρωστήματα τοῦ λαοῦ, εἴ τινος ἄρα τὸ πάθος τῆς Ἀρειανῆς μανίας ἦψατο.

⁷⁴ B. Gain, Traductions latines de Pères Grecs. La collection du manuscrit Laurentianus San Marco 584. Édition des lettres de Basile de Césarée, Publications Universitaires Européennes. Série XV, Philologie et littérature classiques, Bern u.a. 1994 (Edition p. 425-455; zur Verbindungen der Übersetzung nach Mailand ebd. p. 378-381).

Ich darf es an dieser Stelle mit sehr kurzen Hinweisen auf die übrigen Arbeiten des Ambrosius bewenden lassen, da ich sie an anderer Stelle sehr ausführlich auf „neunizänische“ Theologumena hin untersucht habe und Daniel H. Williams gerade nochmals eine äußerst sorgfältige und kritische Nachzeichnung der historischen Zusammenhänge vorgelegt hat. Um den lateinischen „Neunizänismus“ beim Mailänder Bischof wahrzunehmen, darf man freilich die Gattung besonders seiner etwa sechshundert Seiten dogmatischer Schriften nicht ignorieren: Es handelt sich in aller Regel um Mailänder Gemeindepredigten, die Ambrosius unter dem Druck der Situation rasch zu Traktaten zusammenfaßte und dann römischen Kaisern widmete. Worum es geht, wird nicht in abstrakten Programmbegriffen klargelegt, sondern mit Rücksicht auf das Niveau einer allzumal in der Bischofskirche bunt zusammengewürfelten Stadtgemeinde formuliert. Eine sorgfältige Analyse der literarischen Äußerungen des Ambrosius nach 374 zeigt, daß er bereits sehr früh – deutlich vor 378; hier unterscheide ich mich in der Akzentsetzung von Williams – die trinitarische *personarum distinctio* einerseits mit Rekurs auf tertullianische Passagen und Terminologie (allerdings ohne dessen Subordinationismus zu rezipieren), andererseits aber auch mit Blick auf die östlichen Theologen vornimmt. Auch in seiner Schrift *de fide* an den Kaiser Gratian⁷⁵ hält sich der Mailänder Bischof gegenüber möglichen lateinischen Äquivalenten der für uns heute signifikanten Termini des griechischen „Neunizänismus“ wie *subsistentia* (i.e. ὑπόστασις) und *persona* (i. e. πρόσωπον) zurück; ein anderes Verfahren wäre angesichts seiner Hörer auch wenig sinnvoll gewesen. Das ὁμοούσιος legt er mit Hilfe eines wörtlichen (bisher übersehenen) Basilisusitates eindeutig neunizänisch aus⁷⁶. Vor diesem Hintergrund hat er die traditionelle lateinische Terminologie für ausreichend gehalten und spricht so von der *unitas naturae* und der *aequalitas substantiae*, ohne die *proprietaes* der Personen zu verschweigen; sie liegen für den Sohn beispielsweise eben in seinem Sohnsein. Und hier kann man die Analogien zu östlichen Theologien nun wirklich mit Händen greifen. Man wird also Ambrosius vielleicht tatsächlich bescheinigen müssen, nicht sonderlich viel

⁷⁵ Für die Datierung existieren zwei Entwürfe: Bücher I/II 378 (Faller, Noethlichs, Nautin) bzw. 380 (Gottlieb), III-V 380 (Konsens). Die beiden neueren Arbeiten zu Ambrosius behandeln das Problem mit unterschiedlichen Argumenten, aber teilweise ähnlichen Ergebnissen: Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, 166-176 bzw. D.H. Williams, *Ambroise of Milan*, 128-148.

⁷⁶ *Homousion enim aliud alii, non ipsum est sibi* (Ambros., *Fid.* III 15,126 [CSEL 78, 152,23f. Faller]) übersetzt m. E. οὐ γὰρ αὐτὸ τί ἐστὶν αὐτῶ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἐτέρῳ (Bas., *Ep.* 52,3 [CUFr I, 135f.,3f. Courtonne]). Vgl. dazu Ch. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie* (wie Anm. 2), 198-200 und zum Kontext ders., *Was bedeutet οὐσία?* Zwei Antworten bei Origenes und Ambrosius und deren Bedeutung für ihre Bibelerklärung und Theologie, in: W. Geerlings/H. König (Hgg.), *Origenes – Vir ecclesiasticus. Symposium für H.J. Vogt*, Hereditas 9, Bonn 1995, (59-82) 75-80.

zur Auflösung der erwähnten „semantic confusion“ getan zu haben. Richard P.C. Hanson hat mit dieser Einschätzung des Mailänder Bischofs in seiner magistralen Darstellung⁷⁷ gewißlich recht. Und doch ist das nicht die ganze Wahrheit. Natürlich, Ambrosius hat die schwierigen terminologischen Probleme seinen Lesern einfach erspart; aber er hat den theologischen Gehalt des 362 inaugurierten Kompromisses seiner Gemeinde und seinen Kaisern weitergegeben. Es wäre daher merkwürdig, ihn nicht unter die lateinischen „Neunizäner“ zu rechnen oder ihm desorientiertes Schwanken zwischen „Alt-“ und „Neunizänismus“ zu unterstellen.

Neben den ambrosianischen Texten sind Synodaldokumente jener Zeit als Zeugen für „lateinischen Neunizänismus“ anzuführen. Zuerst nenne ich die in vielem rätselhafte sogenannte „große illyrische Synode“ von Sirmium, die m.E. mit Hans Freiherr von Campenhausen auf 374/375 datiert werden sollte. Eines der drei von Theodoret überlieferten Synodaldokumente, eine „Zusammenfassung“ ihrer Glaubenslehren, kommt scheinbar auf direkte Weise für unsere Fragestellung in Betracht. Der Text bekennt sich zur einen οὐσία von Vater, Sohn und Heiligem Geist in drei Personen und identifiziert diese drei Personen: ὁ ἐστὶν ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν⁷⁸, er synthetisiert also die „westliche“ Rede von den drei Personen mit der „östlichen“ von drei Hypostasen. Aber eine gründliche Analyse des ganzen Dokumentes auf der Basis von Ergebnissen des jüngst verstorbenen André de Halleux – die ich hier selbstverständlich nicht wiederholen kann⁷⁹ – hat gezeigt, daß es sich nicht um einen westlichen, sondern um einen meletianischen Text handelt, der vor 375 entstanden sein muß. Trotz dieses negativen Ergebnisses ist das Dokument für den „lateinischen Neunizänismus“ auswertbar, weil die Verfasser nach der Formel über die eine göttliche οὐσία in drei Personen bzw. Hypostasen die zusätzliche Angabe machen, daß man das so in Gemeinschaft mit jüngst vergangenen römischen und gallischen Synoden denken würde. Die Meletianer empfinden also wie Gregor von Nazianz die westliche Rede von drei Personen unter bestimmten Voraussetzungen als adäquate Wiedergabe der nizänisch geläuterten Dreihypostasentheologie. Diese Bemerkung zeigt, daß „neunizänische“ Theologie im lateinischen Westen weiter verbreitet war als die wenigen und meist etwas dunklen uns erhaltenen Nachrichten ahnen lassen.

Daß hier nun als zweites Synodaldokument des lateinischen „Neunizänismus“ der *Tomus Damasi* zu nennen ist, versteht sich aus dem Gesagten fast von selbst – er bringt nochmals nahezu alle Figuren und Konstellatio-

⁷⁷ The Search for the Christian Doctrine of God (wie Anm. 10), 672.

⁷⁸ Thdt., h.e. IV 8,9 ἡμεῖς δὲ φρονοῦμεν, ὡς καὶ αἱ σύνοδοι νῦν αἱ τε κατὰ Ῥώμην καὶ ἡ κατὰ Γαλλίαν, μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τρισὶ προσώποις (223,14-17 Parmentier/Scheidweiler).

⁷⁹ Chr. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (wie Anm. 2), 116-124.

nen zusammen, über die wir eben gesprochen haben: den römischen Bischof Damasus, den Mailänder Oberhirten Ambrosius und die kaum mehr identifizierbaren weiteren Trägerkreise dieser „neunizänischen“ Theologie im italischen Episkopat. Für unser Thema kommen vor allem die sowohl antimarkellischen (und also antiserdicensischen) wie antihomöischen und gegen Pneumatomachen gerichteten Anathematismen Nr. 11, 20 und 21 als Belege in Frage⁸⁰. Mit ihnen wird gleichzeitig eine *divinitas* derselben *substantia* und die Wahrheit der drei Personen Vater, Sohn und Geist ohne jede subordinatianische Abstufung bekannt; den recht spannenden Vergleich mit dem, was im *Tomus ad Antiochenos* über die Meletianer referiert wird, müssen wir uns hier einstweilen sparen. Die bezeichneten drei Anathematismen des römischen Dokumentes gehören zu einer zweiten Hälfte des Tomus (§§ 10-23), die ich – mit Gustave Bardy – für älter als die formal und inhaltlich deutlich unterschiedliche erste (§§ 1-8) halte. Die Verabschiedung dieses Teiles, den man „Kurztomus“ nennen könnte, dürfte auf einer römischen Synode von Ende 377 oder Anfang 378 erfolgt sein⁸¹. Natürlich könnte man sich – nimmt man einmal die kappadozische Perspektive ein – ein noch deutlicheres Bekenntnis zur „neunizänischen“ Terminologie vorstellen, Richard P.C. Hanson hat das auch so formuliert. Aber die Synode von 377/378 folgte in ihrem Text Erwartungen, die Basilius brieflich ausgedrückt hatte, und dokumentierte ausdrücklich ihre *κοινωνία* mit der antiochenischen Meletianersynode⁸² – und mehr kann man eigentlich von ihr ja nicht erwarten. Mit ihren Mitteln und in ihrer Sprache kommt sie – so wieder Hanson – „to much the same conclusions as had the Eastern pro-Nicene theologians in their subtler, more percipient, more sophisticated manner“⁸³.

Der Raum fehlt, um diese Skizze nun noch auszuweiten und hier zusätzliche Autoren aus der geographischen und kirchlichen Umgebung

⁸⁰ § 11 *Si quis non dixerit Filium natum de Patre, id est de substantia divina ipsius: hereticus est.* § 20 *Si quis non dixerit Patris et Filii et Spiritus sancti unam divinitatem, potestatem, maiestatem, potentiam, unam gloriam, dominationem, unum regnum ...: hereticus est.* § 21 *Si quis tres personas non dixerit veras patris et filii et spiritus sancti, aequales, semper viventes, omnia continentes, visibilia et invisibilia, omnia potentes, ..., omnia facientes, omnia salvantes: hereticus est.* (C.H. Turner, EOMIA I/2/1, 1913, 288,78-80. 290,111-291,123 = H. Denzinger/P. Hünermann (wie Anm. 33), § 163.172-173 p.86-88).

⁸¹ Eine ausführlichere Darstellung und Begründung dieser Hypothese bei Ch. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie, 144-165 (Exkurs II: Zur Literarkritik des ‚Tomus Damasi‘).

⁸² Dazu R. Staats, Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379, VigChr 44, 1990, (209-221) 213 und L. Abramowski, Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun? (wie Anm. 15), 495. – Während der Drucklegung dieses Aufsatzes erschien: R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996 (einschlägig sind pp. 175-179).

⁸³ The Search for the Christian Doctrine of God (wie Anm. 10), 759f.

des Ambrosius einzubeziehen: Filastrius von Brixen, Zeno von Verona und den schwer datier- und lokalisierbaren anonymen Kommentar zum nizänischen Symbol⁸⁴. Mir scheint, daß trotz der verdienstvollen Zusammenfassung durch D.H. Williams hier noch eine detaillierte Untersuchung der Texte unter den von uns vorgeschlagenen Auspizien lohnen würde. Es dürften sich die grundsätzlichen Linien des hier gezeichneten Bildes kaum ändern – dazu wird im anti-arianischen, d.i. antihomöischen Kampf viel zu sehr mit „stock-in-trade-answers“ (so Williams) gearbeitet⁸⁵. Als Belege für lateinischen „Neunizänismus“ würde ich dabei vor allem solche Sätze heranziehen, die in bewußter Abkehr vom Serdicense das nizänische *ὁμοούσιος* so mit der traditionellen *substantial/persona*-Terminologie auslegen, daß mindestens eine sachliche Konvergenz zur griechischen Drei-Hypostasen-Theologie in neunizänischer Interpretation entsteht. Diese Sätze mögen dabei vergleichsweise traditionell klingen und sind es doch bei näherer Betrachtung nicht. Filastrius von Brixen deklariert beispielsweise gegen das, was die Alte Kirche „Sabellianismus“ nennt, daß „wahre Personen“ die *opera trinitatis* ausführen:

*Trium itaque harum personarum una est ueritas, maiestas et substantia aequalis et diuinitas sempiterna. Qualis est enim immensa inenarranda patris persona, talis est enim filii, talis est et sancti spiritus, ut in distinctione nominum ac trium personarum non sit aliqua naturae diuersitas*⁸⁶.

Um zum Schluß aber den Eindruck von der breiten terminologischen Variabilität und den sprachlichen Schwierigkeiten des lateinischen „Neunizänismus“ noch einmal zu vertiefen, gestatte ich mir am Ende dieses Abschnittes noch einen ganz kurzen Hinweis auf Augustinus und seine Bemerkungen vor allem in *De trinitate*. Obwohl der Bischof eigentlich lieber die etymologisch korrektere Übersetzung von *ὑπόστασις* mit *substantia* (und die von *οὐσία* mit *essentia*) bevorzugt hätte⁸⁷, behielt er die ältere Formel mit Korrektur *una essentia uel substantia – tres personae* bei. Der Bischof von Hippo traute sich also offensichtlich nicht, eine neue Formel gegen die lateinische Tradition zu stellen und konsequent von *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις*, *quod est latine, unam essentiam tres substantias* zu reden⁸⁸. Da Augustin ohnehin, wie er selbst sagt und vor allem Basil Studer immer wieder betont hat, nizänischen Glauben expliziert, ohne auf

⁸⁴ CPL 1745: C.H. Turner, EOMIA I/2, Oxford 1913, 329-354 = PLS 1, 220-240.

⁸⁵ Ambrose of Milan (wie Anm. 19), 90.

⁸⁶ Filast., haer. 93(65),3 (CChr.SL 9, 259,10-14 Heylen); vgl. auch ebd. 110(82),3 (275,16-18) *trinitatem quidem personarum, unius tamen maiestatis et substantiae ac diuinitatis aequalem potentiam*.

⁸⁷ Trin. V 8,9 (CChr.SL 50, 216,41f. Mountain/Glorie); civ. XII 2 (CChr.SL 48, 357,12-16 Dombart/Kalb).

⁸⁸ Trin. V 8,10 (217,45-47 D./K.); vgl. auch A. Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, HUTh 4, Tübingen 1965, 152-157.

den originalen Wortlaut zu großes Gewicht zu legen⁸⁹, sollten auch wir nach so langer Zeit nicht entsprechende Formeln konstruieren und zum Schibboleth eines lateinischen „Neunizänismus“ machen.

III. Zusammenfassung und Konsequenzen

Ich fasse zusammen: Lateinischer „Neunizänismus“ beginnt in enger Anlehnung an griechische Prozesse und griechische Quellen mit einer Distanzierung von der Serdicensischen Normalinterpretation des Nizänums, wie sie seit 342 das Abendland geprägt hatte. Hilarius von Poitiers muß seit 357/358 mindestens als Vorläufer des lateinischen „Neunizänismus“ gelten; Marius Victorinus als ein unabhängiger Kopf, der mit entsprechenden Vorbehalten dem Phänomen auch zuzurechnen ist. Aber das Verdienst, erster identifizierbarer lateinischer „Neunizäner“ zu sein, kommt Eusebius von Vercelli zu. In den siebziger Jahren schwenken mit Ambrosius und Damasus die einflußreichen Bischofssitze von Mailand und Rom samt ihren Suffraganen auf den entsprechenden Kurs und wenigstens teilweise auch auf die entsprechende Terminologie ein und verlassen ebenfalls die serdicensische Interpretation des Nizänums oder seine homöisch-reichskirchliche Ablehnung. Natürlich kann man den lateinischen „Neunizänismus“ noch weniger, als dies ohnehin schon im Osten des Reiches gilt, als eine fest organisierte und schlagkräftige „Kirchenpartei“ bezeichnen. Aber es liegt ohnehin nahe, endlich auf diesen anachronistischen Begriff zu verzichten; als *στάσις* bzw. *factio* hat sich vor der Sanktionierung der Doppelkonfessionalität im frühneuzeitlichen deutschen Reich keine Theologengruppe des vierten Jahrhunderts verstanden⁹⁰.

Aus diesen bisherigen und – wie gesagt – sehr vorläufigen Überlegungen zum Phänomen und Begriff des „Neunizänismus“ und seiner Anwendung auf voraugustinische lateinische Theologen des vierten Jahrhunderts ergeben sich – thesenhaft formuliert – drei Konsequenzen:

(1) Eine rein auf eine „kappadozische Trinitätsformel“ gestützte Definition des „Neunizänismus“ wird weder den griechischen noch den lateinischen Theologen im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts gerecht. Sie würde beispielsweise Marius Victorinus ausschließen, der das griechische Wort *ὑπόστασις* in aller Regel nicht von der einen göttlichen *οὐσία* trennt,

⁸⁹ B. Studer, Das nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo, in: H. Chr. Brennecke/E. L. Grasmück/Chr. Marksches (Hgg.), Logos. FS Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, BZNW 67, Berlin u. a. 1993, 402-410; ders., Augustin et la foi de Nicée, RechAug 19, 1984, 133-154 = ders., Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, StAns 107, Rom 1992, 269-400.

⁹⁰ K. von Beyme, Art. Partei, GGB IV, Stuttgart 1978, (677-735) 678-680 und 683-685 („Religionsparteien“).

sondern mit ihr identifiziert⁹¹; aber auch den terminologischen Befund bei den Kappadoziern zu stark vereinfachen. Die verschiedenen Vor-, Haupt- und Neben-Formen des lateinischen „Neunizänismus“ schärfen auch den Blick für die Unterschiede von „neunizänischen Theologien“ nach 362 im Osten, für die Wahrnehmung der Differenzen zwischen den verschiedenen Kappadoziern und anderen neunizänischen Theologen im Osten, seien es nun beispielsweise Cyrill von Jerusalem oder einzelne Antiochener.

(2) Der lateinische „Neunizänismus“ setzt sich – wenn wir dem etwas dürftigen Quellenbefund trauen wollen – erst seit Mitte der siebziger Jahre gegenüber der serdicensischen Normaltheologie im Westen durch, wofür ganz offensichtlich Ambrosius und Damasus eine nicht unerhebliche Verantwortung tragen. Dieser Befund entspricht aber dem allmählichen Siegeszug der neunizänischen Bewegung im Osten, deren große Texte vielfach auch erst in dieser Zeit entstehen; entspricht der kirchenpolitischen Entwicklung unter Valens und dem ihm folgenden Kaiser. Das Phänomen des lateinischen „Neunizänismus“ zeigt in seiner ganzen Disparatheit und Buntheit, daß neben direkten Kausalitäten und historischen Abhängigkeiten auch konvergente Entwicklungen in analogen Situationen unter ähnlichen Voraussetzungen stehen. Außerdem darf die Dimension der *κοινωνία* zwischen östlichen und westlichen Kirchen nicht vernachlässigt werden, die sich ebenfalls nicht in stumpfer Repetition von Formeln äußert.

(3) Als lateinischen „Neunizänismus“ wollen wir also verstehen eine bewußt nicht-serdicensische Interpretation des Nizänums, die sich dabei durchaus der traditionellen Formel *una substantia – tres personae* bedienen darf. Das scheinbar etwas dünne theologische Profil des lateinischen „Neunizänismus“ erklärt sich wohl auch daraus, daß den westlichen Theologen die scharfe intellektuelle Herausforderung durch die neuarianische Theologie des Eunomius fehlt. Sie verfassen keine trinitätstheologischen Traktate gegen Eunomius, sondern allgemeine antihäretische Werke bzw. aus Gemeindepredigten umgearbeitete antiarianische Instruktionen. Ihr Gegner, die lateinische homöische Theologie, scheint vor allem auf der Basis biblischer Zitatketten argumentiert zu haben. Diese Struktur spiegelt sich bei den Verteidigern der nizänischen Orthodoxie. Ich kehre zum Schluß an den Anfang zurück: Was ist lateinischer „Neunizänismus“? Mehr als ein Vorschlag für eine Antwort konnte in diesem engen Rahmen nicht vorgelegt werden. Wenn sich aber so die an vielen Punkten schwierige Theologiegeschichte des vierten Jahrhunderts besser verstehen ließe und der Charakter des „Neunizänismus“ als einer großen und theologisch bis heute beeindruckenden Synthese deutlicher würde, wäre schon viel gewonnen.

⁹¹ Darauf weist J. Ulrich, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (wie Anm. 28), 259f., hin.

ABSTRACT

The term “Neo-Nicene position” is much discussed. Despite all the problems involved it makes sense to call a certain form of interpretation of the Nicene homousius “Nicene”, i.e. the interpretation which is based on the theology of the three hypostases and is thus keeping aspects of the subordinist theology in a fairly modified form. At the beginning, the Latin part of the Church could not take over compromise by simply translating it because of a semantic confusion, nevertheless theologians from the West reacted to the theological developments which followed as a consequence of this compromise. Eusebius of Vercelli, Hilary, and texts from Roman and Illyrian Synodes in the 360ties and 370ties tried to implement the new interpretation of the Nicene Creed by means of a changed theology in the West. Therefore they can be called Neo-nicene theologians.

In the 370ties Ambrose and Damasus, the influential bishops of Milan and Rome, and their suffragans followed this line of theology, and at least partly also the terminology connected with it. The Neo-Nicene trinitarian theology of Augustine has therefore predecessors in the West, who even considering all their differences deserve more attention than previously.